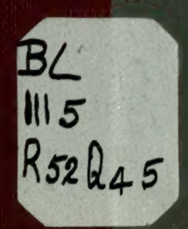
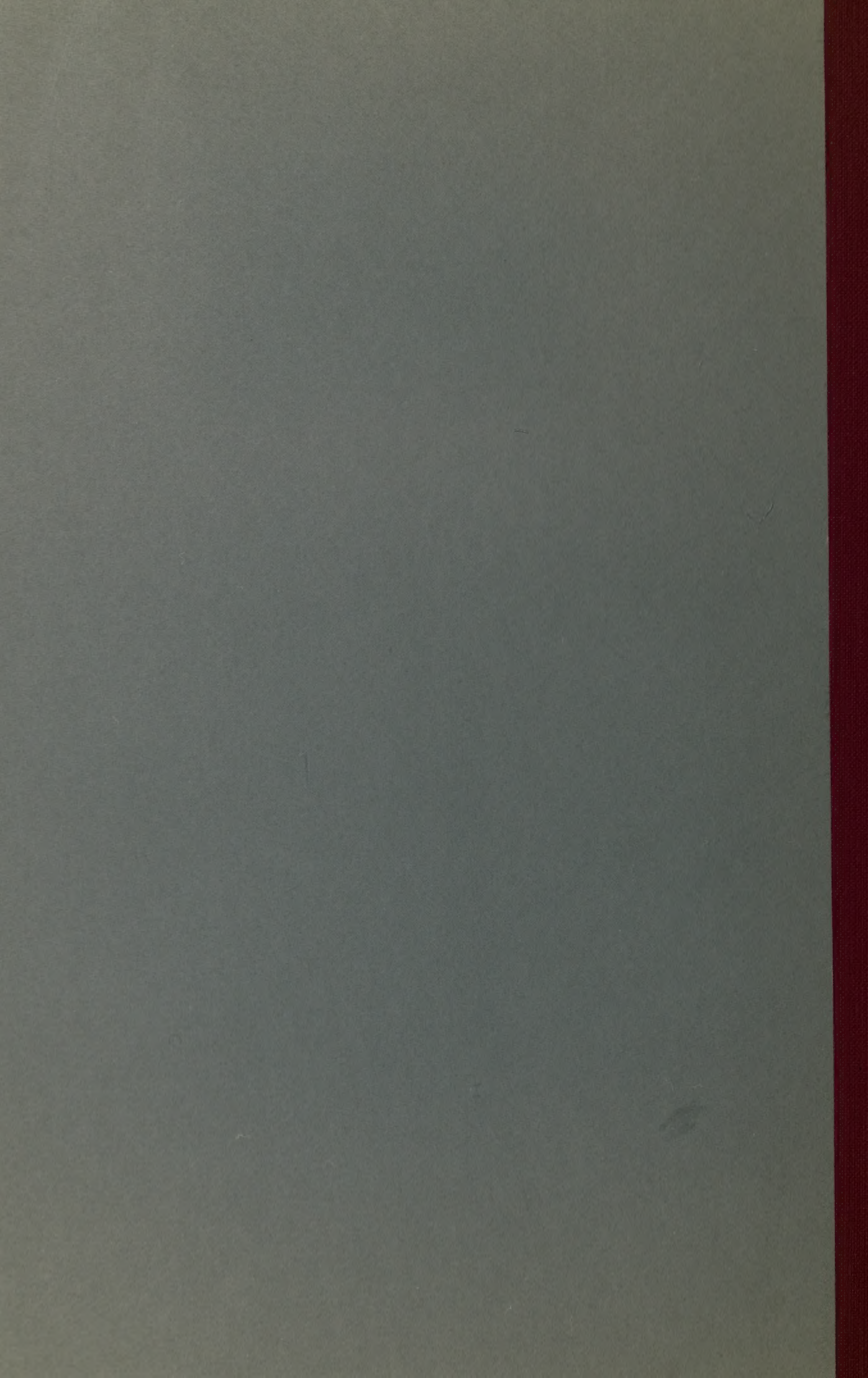

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00095068 3


BL
1115
R52Q45



Universitätsprogramm 1908

Zur Kosmogonie des Rigveda

mit besonderer Berücksichtigung des Liedes 10, 129

Von

Karl F. Geldner

MARBURG
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung
1908



Universitätsprogramm 1908

Zur Kosmogonie des Rigveda

mit besonderer Berücksichtigung des Liedes 10, 129

Von

Karl F. Geldner

MARBURG
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung
1908


LIBRARY
NOV 27 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

Zur Kosmogonie des Rigveda, mit besonderer Berücksichtigung des Liedes 10, 129.

Von

Professor K. F. Geldner.

Die älteste Kosmologie der Inder ist Mythos und Dichtung; sie denkt das Übersinnliche noch ganz sinnfällig in menschlichen Bildern und Gleichnissen und erfasst die Welt in allen ihren Teilen als etwas Belebtes und Beseeltes. Dichtung ist sie immer geblieben, denn auch die spätere Spekulation ist nicht über die Stufe der poetischen Metaphysik hinausgekommen. Aber der mythologischen Einkleidung beginnt sie schon in den jüngeren Teilen des Rigveda zu entwachsen. Mehr darf man von den Theosophen der ältesten Zeit nicht erwarten, denn sie waren ihres Zeichens und Berufes Dichter. Als fahrende Sänger bereisten sie die Fürstenhöfe, um von ihrer Kunst Ruhm, reichen Lohn oder die gute Pfründe eines Hofpoeten und Hauspriesters zu ernten. In manchem erinnern sie an die Skalden des Nordens, noch mehr an die Druiden, besonders in ihrer sozialen Stellung und geistigen Bedeutung; und auch von alttestamentlicher Prophetenart steckt vieles in ihnen. Sie waren weltgewandte und welterfahrene Leute, zugleich Gottesmänner, Priester, Volkslehrer und Gelehrte, Schöpfer und Träger der nationalen Literatur und standen im Rufe von Wundertätern. Ihr Wissen war nicht allein Gelehrsamkeit im landläufigen Sinne, Kenntnis der alten Sagen und Überlieferungen. Überall ergänzte der Dichter den Gelehrten. In ihren Liedern geben sie halb Erlerntes, halb innerlich Erschautes zum Besten. Sie sind Sänger und Seher (*venά* = der Schauende) in einer Person; sie berufen sich auf ihr inneres Gesicht, das sie befähigt einen Blick in die Geheimnisse

der göttlichen Dinge zu tun. Ihr Dichterauge ist aber nur rückwärts gerichtet, es schaut die alten Dinge wie gegenwärtig; auf den Blick in die Zukunft und auf die Gabe der Weissagung erheben sie keinen Anspruch.

So geschah es, dass auch die alten Kosmologen nicht sowohl auf die letzten Dinge und das Ende der Welt als auf den Anfang und Ursprung ihr Augenmerk hatten. Und sie glaubten dabei, dass das durch Zeit und Raum nicht beengte innere Auge genüge, um durch den Nebel der Vorwelt hindurch bis zum Uranfang der Dinge zu dringen.

Eine ausführliche Schöpfungsgeschichte im Stil der Genesis hat die alte Literatur nicht hervorgebracht. Kapitel wie die in Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 1, 4 können nur als missglückte Ansätze dazu gelten. Erst Manus Gesetzbuch hat in seinem Eingangskapitel diese Lücke ausgefüllt. Die älteren vedischen Theorien erscheinen hier schon ganz von Kapilas Evolutionslehre überschattet. Der Veda behandelt die Kosmogonie nur episodisch.

Für die naive Vorstellung sind Himmel und Erde das Gegebene, der Inbegriff der Welt, die uralten Erzeugerinnen alles Lebendigen, der Götter wie der Menschen, selbst aber die Töchter der höheren Welt- und Zeitordnung (Rigveda 1, 185, *2*; 6, 17, 7). Ihr stehendes Epitheton ist ***devâputra*** 'die Götter zu Söhnen habend'. Der Dichter sieht in beiden seine Urahnen:

> Himmel ist mir der Erzeuger und Vater, mein Stammbaum ist dorten;
> An die Erde die grosse mich binden die Bande der Mutter (1, 164, 33).

In den Liedern an Himmel und Erde tauchen die ersten Reflexionen und spekulativen Fragen auf. Der denkende Mensch steht hier vor dem Unbegreiflichen:

> Welche von beiden ist wohl die frühere, welche die spätre?
> Wie entstanden die beiden, ihr Weisen? Wer kann das ergründen?
> Alles was Namen besitzt, das tragen sie selbst in dem Schosse,
> Seit die Tage und Nächte im Kreise sich drehen wie Räder[1] (1. 185, 1).

1) Ähnlich ist 10, 31, 7 zu konstruieren.

Auf das Wie? und Woher? lautete die Antwort verschieden. Erst allmählich wird der Begriff der Schöpfung erfasst. Die Dichtung nähert sich ihm unter verschiedenen Bildern, und die Metaphern wurden in echt indischer Weise gern gemischt. Bald dachte man sich Himmel und Erde als ein kunstvolles Gebilde, vom Schöpfer gezimmert, gebaut, wie ein Haus, dessen Dimensionen ausgemessen werden (10, 31, 7; 6, 47, 3; 10, 29, 6; 3, 38, 3), oder geschmiedet (4, 2, 17; 10, 72, 2; 81, 3). Und es erhebt sich von selbst die Frage, aus welchem unverwüstlichen Material das Weltgebäude geformt ist. Da in Indien die Häuser bis in die spätere Zeit nur Holzbauten gewesen sind, so fragt der Dichter, das Bild weiterführend, wie folgt:

> Saget, was war das für Holz, was für ein Baum ist's gewesen,
> Aus dem Himmel und Erde sie ehemals haben gezimmert,
> Die so haltbar und festen, nicht alternden, ewig sich jüngend,
> Während der Tage und Morgen gar viele dem Alter verfielen? (10, 31, 7.)

Bemerkenswert ist, wie in dieser alten Bildersprache der Begriff „Holz" ganz unmittelbar in den abstrakten Begriff des Stoffes hineinwächst und das Wort *vána* dieselbe Wandlung nimmt wie das griechische *ὕλη*. Jüngere Hyliker, die längst aus der alten Bildersprache herauswaren, setzten ein Element als Urstoff und nahmen als solchen das Wasser (s. u. S. 19) an, und so ist das Wort *vána,* die verschlungenen Wege indischer Tropik wandelnd (Holz — Stoff — Urstoff), geradezu eine versteckte Bezeichnung des Wassers selbst geworden, vgl. Naighaṇṭuka 1, 12; Amarakoça 1, 10, 3; im Wortspiel Kādambarī ed. Kāle p. 72, 4.

Oder ein anderes Bild: Man stellte das Schöpfungswerk, von dem Beruf der Priester den Vergleich nehmend, als ein Opferwerk dar und dieses mit abermaliger Metapher als ein Gewebe am göttlichen Webstuhl. Solches geschieht nach des Kommentator Sāyaṇas Ansicht in dem originellen Liede 10, 130.

Oder: Himmel und Erde sind als zwei beseelte Wesen, wie alle anderen, erzeugt. Das ist die populäre Vorstellung. Das Verbum *jan* (gigno) ist lange Zeit fast der einzige Ausdruck für „erschaffen" geblieben, bis die Emanationslehre in der Kosmologie Eingang fand und *jan* durch das bezeichnendere Verbum *sṛj* abgelöst wurde.[1]) Mit dem Worte blieb auch das Bild lebendig. Die Weltschöpfung ist

1) Zuerst im Atharvaveda und im Rigveda 8, 59, 6 und *visṛshṭi, visárjana* ebenda 10, 129, 6. 7.

Zeugung und Geburt. Diese poetisch naive Vorstellung beherrscht die alte Kosmogonie und ermöglicht es, den geheimnisvollen Vorgang als einen natürlichen Akt darzustellen und durch Einzelheiten, als da sind Embryo, Ei, liquor amnii,[1] zur Anschauung zu bringen.

Die Frage nach dem eigentlichen Schöpfer, dem Baumeister oder Vater der Welt, wurde vielfach als Geheimnis oder als Problem behandelt. Sollte man ihn innerhalb oder ausserhalb des Kreises der bekannten Volksgötter suchen? Ein bestimmter Name wird zunächst nicht ausgesprochen:

Unter den göttlichen Meistern ist dieser der grösseste Meister,
Welcher Himmel und Erde, allheilsam beide, erzeugt hat,
Beiden Gebieten die Grenzen gesteckt hat in löblicher Absicht
Und sie mit stützenden Balken, die niemals modern, versteifte (1, 160, 4).

Wahrlich in aller Welt ein Künstler ist jener gewesen,
Welcher den Himmel und unsere Erde erzeugt hat, die beiden
Reiche, geräumig und tief, in gemessenem Abstand, als Kund'ger
In dem gebälklosen Raum mit Geschick sie zusammengebaut hat (4, 56, 3).

Andere Dichter aber geben auf diese Frage eine bestimmte Antwort. Bald ist es die Gesamtheit der Götter, denen man nachrühmt, dass sie Himmel und Erde und Luftraum und alles was darauf und darin besteht, zu ihrem eignen Besten erzeugt haben (10, 66, 9), bald wird einzelnen Göttern, besonders den Lieblingsgöttern das Wunderwerk der Schöpfung zugeschrieben. Dann heisst Indra der Erzeuger von Himmel und Erde (8, 36, 4), der das Vergangene und Zukünftige erzeugt d. h. erschaffen hat (10, 55, 2), und ähnliches wird von den Göttern Agni, Soma und Rudra gesagt (1, 96, 4; 9, 90, 1; 6, 49, 10).

Die unmittelbare Folge war, dass das ganze Problem, anstatt seine Lösung zu finden, sich durch den handgreiflichen Widerspruch noch komplizierte: die Götter sollten zugleich Erzeuger und Erzeugte von Himmel und Erde sein. Den Dichtern und Theosophen war allerdings solcher Widerspruch weder neu noch anstössig. Sie liebten das Rätselhafte und Paradoxe und spielten gern mit dem paradoxen Gedanken, dass Jemand Vater und Sohn in einer Person sein könne, wie der Gott Agni 1, 69, 1; 6, 16, 35. Obwohl denkbar blieb doch dieses Doppelverhältnis zwischen Gott und

1) Ganz deutlich in Chāndogya-Upanishad 3, 19, 2.

Welt den Indern etwas unbegreifliches, ein Geheimnis, das kein Seher jemals ergründet hat, wie der Dichter von 10, 54, 3 ausspricht:

> Sage mir, welcher der Seher, die vor uns lebten, vermochte,
> Deiner[1]) gesamten Gewaltigkeit jemals ein Ende zu finden,
> Der du den Vater Himmel sowohl als die Mutter die Erde[2])
> Aus dem eigenen Leibe auf einmal beide dir zeugtest?

Man liess es also bei dem ungelösten Rätsel der gegenseitigen Erzeugung vorläufig sein Bewenden haben. Erschien sie doch im Grunde als der einfachste Ausweg aus dem Dilemma, und sie genügte dem schlichten Denken, dem das Gesetz der Kausalität und der Begriff der letzten Ursache, eines Grundprinzips, das Schöpfung und Schöpfer in Einem ist, noch fern lag. Selbst die streng logische Sāṃkhyaphilosophie lässt ja unter Umständen zu, dass zwei Dinge gegenseitig Ursache sein können wie Same und Halm (*anyonyaṃ hetū bījāṅkuravat* Sāṃkhyapravacanabhāshya p. 100, 9).

Unter den Gottheiten des alten Polytheismus hatte keine so das Zeug zur Weltgebärerin wie Aditi, die Göttermutter, die personifizierte „Ungeteiltheit“ oder „Ganzheit“. Als solche war sie der erste bedeutsame Schritt zu einer einheitlichen Weltauffassung und zu der späteren All-Eins-Lehre. Es ist schon ganz die pantheistische Idee, die in dem schönen Vers (1, 89, 10) auf Aditi durchklingt:

> Aditi wurde der Himmel, dieselbe das Reich in den Lüften,
> Mutter und Vater und Sohn ist Aditi ein und dieselbe.
> Alles ist Aditi, Götter und alle Menschengeschlechter,
> Aditi ist das Gewordne und Aditi künftiges Werden.

Und doch kann die naive Anschauung die vaterlose Urgöttin nicht fassen. Es wiederholt sich bei ihr das paradoxe Spiel der wechselseitigen Zeugung, das ihren Sohn zu ihrem Vater macht. So heisst es in dem jungen theogonischen Liede 10, 72:

> Singen will ich jetzt zum Preise
> Von der Götter Schöpfungswerken,
> Dass sie in des Sängers Liedern
> Künftge Zeiten noch erschauen (1).

1) Der Gott Indra ist angeredet.

2) Als Indras Vater galt der Himmel (4, 17, 4). Seine Mutter war die Aditi (vgl. Bergaigne, La Religion védique III, 96 fg.), die man sich in der Erde verkörpert dachte.

Brahmaṇaspati hat diese
Wie ein Schmied aus Erz gegossen.[1])
In der Götter erstem Alter
Ward aus nichts erzeugt das Etwas (2).

In der Götter erstem Alter
Ward aus nichts erzeugt das Etwas,
Und die Räume wurden darnach
Von der Kreissenden[2]) geboren (3).

Von der Kreissenden die Erde,
Von der Erde alle Räume
Aditi gebar den Daksha,[3])
Daksha Aditi erzeugte (4).

Aditi selbst ist geboren,
Daksha, als die Tochter dein.
Nachgeboren sind die Götter
Glücklich, nie des Tods Genossen (5).

Auch dem ältesten Vedaerklärer Yāska (Nirukta 11, 23) ist dieser Widerspruch aufgestossen. Wie sei das möglich? Entweder, meint er, seien die Worte so zu deuten, dass beide gleichen Ursprungs sind, oder sie seien „nach besonderer Götterart eins aus dem anderen entsprungen d. h. eins das andere voraussetzend". — Aditi und Daksha sind zwar aus der Rüstkammer des alten Polytheismus hervorgeholt. Für den Kosmologen, der das Lied 10, 72 dichtete, bedeuten sie aber mehr als bloss mythologische Figuren; sie sind zwei Potenzen. Aditi ist das weibliche, Daksha („das Vermögen, Können") ist das männliche Schöpfungsprinzip. Beide bedingen einander, beide sind koordiniert, denn beide müssen gleichzeitig bei dem ersten Schöpfungsakt vorhanden gewesen sein. Das wollte der Dichter sagen. Er ist, ebenso wie der Dichter von 1, 89, 10, theoretisch bereits bei dem Begriff des Urprinzips angelangt, kann sich aber von der Vorstellung der gegenseitigen Zeugung und Abhängigkeit noch nicht frei machen. Seinem Beispiel folgt der Dichter des eigenartigen Purushaliedes 10, 90. Purusha ist dort das männliche Schöpfungsprinzip,

---

1) Wieder die Mischung der verschiedenen Bilder.

2) Der Aditi.

3) Vgl. Rigveda 10, 5, 7; 64, 5.

ganz wie in den Purāṇas, welche den Purusha (Seele) des Sāṃkhya in einen der alten Kosmogonie wieder sich nähernden Begriff umgewandelt haben. Das als Mann *(purusha)* gedachte Schöpfungsprinzip lässt der Dichter von 10, 90 sich zur Welt auswachsen. Diesem Purusha wird in der Virāj[1]) ein weibliches Prinzip als Ergänzung zur Seite gestellt und eins aus dem anderen abgeleitet:

Virāj ward aus ihm geboren,
Aus der Virāj Purusha (10, 90, 5).

Aus dieser Sackgasse fanden spekulativer veranlagte Theosophen den richtigen Ausweg, indem sie den Schöpfer nicht innerhalb des selbst erst Gewordnen, Gebornen, sondern jenseits der Schöpfung suchten, nicht unter den geborenen Volksgöttern, sondern in dem „Ungebornen“, d. h. in einem Urgott als dem Urprinzip der Welt. Der höchste Begriff ist damit gefunden, nur seine Vorstellungsform schwankt noch zwischen persönlichem Urgott und einem ganz abstrakten Urwesen. Dies letztere nannte man schlechtweg das Eine. Es ist das Unentfaltete und die unmittelbare Vorstufe des Brahmanbegriffes in der All-Eins-Lehre der Upanishaden. In ihm als der Grundursache — causa materialis and causa efficiens — findet die mannigfaltige Welt ihre letzte und ursprüngliche Einheit. Von diesem Einen, dem Ding an sich, dem Universum in nuce und der ewigen Einheit in der wechselnden Vielheit der Götter- und Menschenwelt singen die Dichter:

Eines nur ist die Welt und hat sich zum Weltall entfaltet (8, 58, 2).

Was sich bewegt und was ruht, das alles umschliesset das Eine,
Alles was fleuget und geht: gar kunterbunt ward es geboren (3, 54, 8).

Varuṇa, Mitra und Indra und Agni, so heissen's die Leute,
Auch ist's jener geflügelte himmlische Vogel der Sonne.
Vielfach benennen's die Redegewaltgen, obwohl es nur Eines,
Agni und Yama und Mātariçvan, so heissen's die Leute (1, 164, 46).

Dies ist die letzte Stufe in der Entwicklung der alten Kosmologie. Idee und Bild der Zeugung treten schärfer aus ihren bisherigen allgemeinen Umrissen hervor, und mit der Zeugung bleibt auch ferner die Vorstellung der Zweiheit von

---

1) Dass die Virāj nur eine Doppelgängerin der Aditi ist, zeigt die Hyperbel in Vājasaneyi-Saṃhitā 13, 43.

schöpferischen Kräften, einer männlichen und einer weiblichen, bestehen. Der ganze Vorgang wird aber in das Urwesen selbst verlegt. Durch eine Art von Selbstteilung und Selbstbefruchtung wandelt es sich zum Weltkeim im Urwasser, nach Analogie des Embryo im Fruchtwasser, um. Aus der generatio mutua ist die generatio spontanea geworden. Einfache Zeugung, gegenseitige Zeugung und Urzeugung oder Autogonie kennzeichnen die drei Entwicklungsstufen der alten Kosmogonie, der naiven, der reflektierenden und der spekulativen.

Der ungeborene Gott, in welchem die Spekulation den ruhenden Pol gefunden hatte, ist zunächst das grosse Fragezeichen, der Wer?, nach dessen Namen und Wesen die Philosophen in ihren ersten tastenden Versuchen fragen, besonders in dem schönen Liede 10, 121, von dem hier die für die Kosmogonie wichtigsten Strophen 1, 7 und 8 mitgeteilt werden:

> In den goldenen Keim[1]) verwandelte er sich im Anfang,
> Liess sie gebären und ward der Welten einziger Herrscher,[2])
> Und befestigte selber den Himmel und unsere Erde:
> Welcher der Götter ist er, auf dass wir ihm dienen mit Opfer?
>
> Dazumal als die grossen Gewässer als Keim ihn empfingen,
> Weltallschwanger sie gingen, und daraus den Agni[3]) gebaren,
> Da ging von diesem der einige götterbeseelende Hauch aus:[4])
> Welcher der Götter ist er, auf dass wir ihm dienen mit Opfer?
>
> Der die Wasser sogar mit weitem Blick überschaute,
> Welche den Daksha empfingen als Keim und das Opfer erzeugten,
> Der als alleiniger Gott sich über den Göttern erhebet:
> Welcher der Götter ist er, auf dass wir ihm dienen mit Opfer?

Bestimmte Gestaltung erhält der Ungeborene in dem Viçvakarman,[5]) dem nachmaligen Götterkünstler, den das Lied 10, 81 als den Weltarchitekten schildert,

---

1) Später das goldene Ei, hier der goldne d. h. glänzende oder unverwüstliche Weltkeim.

2) D. h. nach seiner Weltwerdung bleibt er zugleich auch der Gott, der sie regiert. Dies ist für 10, 129, 7 im Auge zu behalten.

3) Als den ersten der Götter.

4) Der Wind nach 10, 168, 4.

5) Wörtlich: dessen Werk das All ist. Himmel und Erde gehen hier in dem umfassenderen Begriff des Universums *(viçvam)* auf.

während 10, 82 ihn mit dem Urgott, dem Ungeborenen identifiziert und sein Verhältnis zu dem Einen mehr andeutet als aufklärt. Beide sind ausserweltlich, oder wie der Dichter sich ausdrückt, jenseits der sieben Rishis, d. h. des Wagens am Himmel (10, 82, 2), er als Schöpfer, Ordner und Vorsehung der Welt, also als causa efficiens, es, das Eine, als Grundlage der Welt, also als causa materialis — beide causae sind hier noch geschieden. Es ist ihm untergeordnet, es „steckt in dem Nabel des Ungeborenen", wir würden sagen: in seinem Schosse, und wird als erste Leibesfrucht d. h. als der Weltkeim vom Urwasser empfangen:

Was noch über den Himmel und über die Erde hinausreicht,
Was noch über den Göttern und über Dämonen erhaben —
Was ist das Ding, das die Wasser zuerst als den Urkeim empfingen,
Und im Keime enthielten der künftigen Gottheiten Vollzahl? (5)

Das war das Ding, das die Wasser zuerst als Urkeim empfingen,
Und im Keime vereinten der künftigen Gottheiten Vollzahl:
In dem Nabel des Ungeborenen steckte das eine
Urding, in dem allein die Welten alle bestanden. (6)

Niemals werdet ihr ihn[1]) erkennen, der diese erzeugt hat,
Allsolange ein anderes hindernd sich euch in den Weg stellt:
In den Nebel und Dunst der leeren Worte sich hüllend
Wandern die Priester umher mit Singsang das Lebende würgend.[2])

Bei dem philosophischen Dichter des Liedes 1, 164 nähern sich beide Begriffe, der Urgott und das Urding fast bis zur Identität, wenn dort in Strophe 6 gesagt wird, dass das Eine „in der Form des Ungebornen" der Welterbauer war.

Den Höhepunkt und Abschluss der Kosmologie des Rigveda bildet das tiefgedachte, spekulativ weitschauendste Lied 10, 129, zu dessen Verständnis diese Vorbemerkungen bestimmt sind. Hier tritt das persönliche Element ganz in den Hintergrund, der Anteil des persönlichen höchsten Gottes wird als problematisch fast vollständig ausgeschaltet und die Schöpfung vollzieht sich in und aus dem Einen auf dem Wege eines natürlichen Entwicklungsprozesses ganz aus sich selbst heraus.

1) Den Urgott.

2) Beim Tieropfer. Es sind die gewöhnlichen Priester gemeint, die sich nicht aus der alten Vielgötterei zu dem höheren Standpunkt der Alleinslehre erheben können.

Insofern, aber auch nur insofern, könnte das Lied dem geistvollen Kapila für seine Evolutionslehre vorbildlich gewesen sein. Und noch in einem anderen Punkt gebührt dem Liede der Vortritt. Kein Dichter vor dem Anonymus von 10, 129 hat es verstanden oder gewagt, den Schöpfungsakt so drastisch durch den Zeugungsprozess zu verbildlichen.

Rigveda 10, 129.

Das Lied will nicht die Geschichte der Schöpfung erzählen. Es soll, wie Strophe 4 hervorhebt, nur ein bestimmtes Problem derselben lösen, das Seinsproblem, das Kosmologen und Philosophen älteren und neueren Datums viel beschäftigt hat. Ist die reale Welt aus Seiendem oder aus dem Nichts hervorgegangen? Letzteres ist die landläufige Ansicht, wie Atharvaveda 10, 7, 25 klar ausspricht. Auch das oben mitgeteilte Lied 10, 72 entscheidet sich für diese zweite einfachere, in Wahrheit unausdenkbare Möglichkeit. Ebenso denkt die jüngere Kosmologie, soweit sie nicht hylistisch ist. „Nichtseiend fürwahr war dieses (Weltall) im Anfang“ heisst es Çatapatha 6, 1, 1, 1. Ähnlich[1] Taittirīya-Upanishad 2, 7, 1: „Nichtseiend fürwahr war dieses (Weltall) im Anfang. Daraus wurde das Seiende geboren.“ Die Upanishaden vertreten auch in diesem Punkte keine einheitliche Lehre, denn schon einer ihrer ältesten Lehrer, Āruṇi, hatte diese Auffassung verworfen: „Seiend war, mein Lieber, dieses (Weltall) im Anfang, ganz allein, ohne zweites. Allerdings sagen andere: „Nichtseiend war es im Anfang, ganz allein ohne zweites. Aus diesem Nichtseienden wurde das Seiende geboren.“ Aber wie ist wohl, mein Lieber, solches möglich?, so fuhr er[2] fort. Wie könnte aus Nichtseiendem Seiendes geboren werden? Nein, seiend war dieses im Anfang, mein Lieber, ganz allein ohne zweites“ (Chāndogya-Upanishad 6, 2, 1—2).

Auch später blieb dies in der Kausalitätslehre zwischen den verschiedenen Systemen ein strittiger Punkt von prinzipieller Bedeutung. Die auseinandergehenden Ansichten darüber hat Mādhava in seinem Sarvadarçanasaṃgraha (p. 149, 15 der alten, p. 121, 3 der neuen Ausgabe) zusammengestellt:[3] „Die Buddhisten lehren, dass aus

1) Vgl. auch die aus Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 2, 9, 1 S. 21 zitierte Stelle.

2) Āruṇi.

3) Vgl. auch Tattvakaumudī vor Kārikā 9.

dem Nichtseienden das Seiende entspringt. Die Anhänger des Nyāya u. a., dass das (bisher) nicht Seiende aus dem Seienden entsteht; die Anhänger des Vedānta, dass alles was ein Produkt ist, nur eine scheinbare Entfaltung des Seienden (Brahman) sei, aber keine reale Existenz habe; die Sāṃkhyalehrer aber lehren, dass Seiendes nur aus Seiendem entsteht."

Der Dichter von 10, 129 schlägt den mittleren Weg ein. Die Welt war damals, d. h. im Anbeginn, vor der Schöpfung, weder nichtseiend, noch seiend. Das führt er im ersten Teil des Liedes näher aus und glaubt gerade in diesem Zwitterzustand der Vorwelt das Bindeglied entdeckt zu haben, das aus dem vermeintlichen Nichtsein der Vorwelt in die Realität der Jetztwelt hinüberleitet, während nachmals die Sāṃkhyalehre bestreitet, dass zwischen Seiendem und Nichtseiendem ein Kausalnexus denkbar sei (Garbe a. a. O. 230). Als Beweis seines Satzes entwickelt der Dichter in Strophe 1—5 die Theorie der Urzeugung. Die ersten drei Strophen zeichnen in wenigen kräftigen Strichen den Urzustand bis zur Geburt der Welt, 4—5 nachholend die Urzeugung selbst. Soweit bewegt sich das Lied in aufsteigender Linie. Alle Zweifel und Rätsel sind aber damit noch nicht gelöst. Die Frage nach den letzten Gründen der Schöpfung, und ob der höchste Gott im Himmel seine Hand dabei im Spiele gehabt habe oder nicht, bleibt offen. Kein Sterblicher, kein Gott kann die Antwort darauf geben. So klingt das Lied in einem Bekenntnis des Ignorabimus aus.

Es ist kein Zweifel, dass der Dichter die Urschöpfung im Auge hat, nicht eine Neuschöpfung nach vorhergehender Weltvernichtung, wie die Kommentatoren sich einbilden. Denn die Lehre von den grossen Zeiträumen, in deren Verlauf Welten vergehen und immer wieder neu erstehen, ist, darin pflichte ich durchaus Garbe bei,[1] zuerst in der Sāṃkhyaphilosophie aufgekommen als die Konsequenz von Kapilas Grundanschauung, dass alles Werden, der ganze Weltprozess in einer geschlossnen, end- und anfangslosen Kreislinie verlaufe, und in diesem Verlauf immer auf den gleichen Punkt zurückkehre.

Mit demselben Anrecht darf wohl die Seelenwanderungslehre als geistiges Eigentum Kapilas gelten. Wohlverstanden, die Seelenwanderung als ein natürliches und sittliches Gesetz von universaler Giltigkeit, das alles Lebende und Beseelte gleichmässig in seine undurchbrechbaren Schranken zwingt. Der Gedanke, dass die

---

1) a. a. O. 221.

Seele zur Strafe oder in besonderer Bevorzugung den Leib wechseln oder nach dem Tode zu neuer Leiblichkeit eingehen könne, mag in dieser allgemeinen Form schon vor Kapila oftmals gedacht und ausgesprochen worden sein, aber vor ihm hat die Wiederverkörperung noch nicht als ein unerbittliches Verhängnis und ewiges Gesetz gegolten.[1]) So tief wie Kapila hatte noch keiner den Gedanken der von Ewigkeit zu Ewigkeit existierenden Seelen erfasst und in seinen Konsequenzen durchgedacht. Diese Durchdenkung zusammen mit der Lehre von der Bindung der Seelen und von dem feinen Leib führte mit zwingender Logik zu der Seelenwanderung als einer Naturnotwendigkeit. Viel weniger erweckt die Lehre den Anschein einer auf dem Boden des Brahmanismus langsam gereiften Frucht. Ich kann mich kaum des Eindrucks erwehren, dass das Dogma hier plötzlich von anderswoher hereingeschneit kam, wenngleich es schon lange in der Luft lag. Oldenberg (Buddha S. 45 fg.) zieht aus dem Çatapatha einige Stellen an (2, 3, 3, 8; 13, 3, 5, 1 und 10, 4, 3, 10), wo von dem wiederholten Sterben die Rede ist. Der blosse Begriff *punarmṛtyu* oder *punarmāra* (Taittirīya-Brāhmaṇa 3, 9, 22, 4) reicht zur Annahme einer Metempsychose noch nicht hin. *punarmṛtyu* bedeutet nur ein nochmaliges Sterben und wird erläutert durch Aitareya-Brāhmaṇa 8, 25, 2: „Ihn verlässt nicht das Leben vor der Zeit, er lebt bis ins Greisenalter, er erreicht die volle Lebensdauer, er stirbt nicht ein zweites Mal" (*na punar mriyate*). Es wird hier ganz allgemein der Gedanke ausgesprochen, dass dem wissenden Sterblichen nach dem unvermeidlichen Tod die Qualen eines zweiten Todes erspart bleiben werden. *apunarmṛtyu* besagt nichts anderes als das *amṛtatvam* „das Nichtsterben", das der fromme Inder seit Alters nach diesem Tode erhofft. An anderer Stelle wird in gleicher Weise den Opfertieren gewünscht, dass dieser Tod, den sie für den Menschen erleiden, ihnen nicht noch einmal beschieden sei, dass sie also gleich den Frommen unsterblich werden, Çatapatha 12, 9, 3, 11: „Die Opfertiere, die sterblich sind, legt er in den unsterblichen Schoss, sie die sterblich sind, lässt er aus unsterblichem Schosse geboren werden und wendet das abermalige Sterben der Opfertiere ab."

Das Lied 10, 129 wird in dem Register (Anukramaṇī) zum Rigveda als *bhāvavṛttam* gekennzeichnet, ebenso wie 10, 130. 154. 190 und Khila 4, 10 und 11.[2]) Nach Shaḍ-

1) Man vergleiche dazu, was E. Rohde, Psyche S. 427 sagt.

2) Vgl. Scheftelowitz, Die Apokryphen des Ṛgveda, S. 110.

guruçishya wäre *bhāvavṛttam* ein Lied, dessen Gegenstand der Lauf der Dinge, bestehend in der Schöpfung u. s. w. ist. Das kürzere Petersburger Wörterbuch setzt danach als Bedeutung an: sich auf die Schöpfung beziehend, kosmogonisch. Zu Gunsten dieser Erklärung kann man sich auf die Bṛhad-Devatā berufen, die in 2, 120 folgende Definition gibt: „Wie dieses im Anfang gar nicht war, weder nichtseiend noch auch seiend, und wie im Anfang die Welt geboren wurde, das heisst *bhāvavṛttam.*“ Aber dieselbe Bṛhad-Devatā führt noch eine Reihe von Liedern oder Strophen als *bhāvavṛtta*[1]) an, die nicht unter diesen Gesichtspunkt fallen, z. B. 5, 79, 5—9, resp. 7—9; 6, 47, 26—28; 10, 85, 6—13; 10, 85, 35; 10, 145. Ausserdem bemerkt sie von mehreren Liedern, in welchen die besungene Person (oder Personifikation), also die Gottheit des Liedes, zugleich als die Dichterin des Liedes galt,[2]) dass sie *ātmano bhāvavṛttāni* seien (B. D. 2, 86). Die Erklärung des schwierigen Ausdruckes muss von einer Stelle des Nirukta ausgehen. Yāska handelt dort in 7, 3 von den verschiedenartigen Tendenzen[3]) der vedischen Lieder und Strophen. Die einen enthalten Lob, andere Bitte, Verfluchung, andere seien *kasyacid* *b h ā v a s y a* *ācikhyāsā*,[4]) d. h. sie bezwecken die Darstellung irgend eines Zustandes. *bhāvavṛtta* ist also S c h i l d e r u n g, B e s c h r e i b u n g und *ātmano bhāvavṛtta* eine S e l b s t s c h i l d e r u n g. In Rigveda 6, 47, 26—28, wo nach B. D. 5, 112 andere Ausleger ein *bhāvavṛttam* annehmen, dreht sich die Frage darum, ob die Schilderung des Wagens oder die im Ritual (Aitareya-Brāhmaṇa 8, 10) zu diesem Vers vorgeschriebene Handauflegung,[5]) in 5, 87, 5—9, ob die Beschreibung der Geburt[6]) oder der Geburtssegen der Hauptzweck sei. Die Verse 10, 85, 6—13 enthalten innerhalb des Hochzeitsliedes die eigentliche Schilderung der Sūryā und ihres Brautzuges. 10, 145 ist zugleich eine Selbstschilderung der Göttin Indrāṇī.

Das spätere Ritual hat auch dieses rein spekulative Lied 10, 129 von seiner Höhe herabgezogen und verwendet es als Begleitspruch bei einem bestimmten Tieropfer nebst Wasserspende (Āpastamba Çrautasūtra 19, 16, 23), obwohl solche Lieder ur-

---

1) Einmal *bhāvavṛtti* B. D. 7, 135.

2) In 10, 125 passt das wirklich, denn hier ist die Rede selbst als Verkünderin ihrer Herrlichkeit gedacht.

3) Näher ausgeführt in Bṛhad-Devatā 1, 35 fg.

4) In B. D. 1, 58 nur *ācikhyāsā* und als Beispiel 10, 129, 2 angeführt.

5) Ähnlich der Fall in 10, 85, 35 zu beurteilen.

6) Hier allerdings wohl zugleich: Beschreibung des Werdens.

sprünglich direkt ritualfeindlich waren (s. S. 9). Als Liturgie ist es in das Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 8, 9 aufgenommen worden. Dieser Missbrauch hat wenigstens das Gute, dass nunmehr zwei Kommentare zu dem Lied vorliegen, beide zwar Sāyaṇas Namen tragend, aber auf ganz verschiedenen Vorarbeiten beruhend. Der Kommentar zum Taittirīya-Brāhmaṇa schliesst sich eng an die ältere Auslegung des Bhāskara Miçra (ca. 1000 n. Chr.) an und ist etwas weniger scholastisch und etwas mehr philologisch als der zum Rigveda.[1])

Übersetzung von 10, 129:

I. Weder ein Etwas war damals, noch auch ein Nichts war das Weltall,
Weder bestand der Luftraum, noch war der Himmel darüber.
Wo war der Hüter der Welt? Was war ihr Inhalt und welches
Ihre Umhüllung? Was war die Meerflut die grundlose tiefe?

II. Weder regierte der Tod, noch gab es Unsterblichkeit damals,
Und es fehlte das scheidende Zeichen von Tagen und Nächten.
Eins nur atmete ohne zu hauchen aus eigenem Antrieb.
Und kein anderes zweites war ausser diesem vorhanden.

III. Dunkelheit war im Beginne in Dunkelheit gänzlich versunken.
Nebelhaft nur, ein Wassergewoge war damals das Ganze;
Als lebendiger Keim von dem toten Gewoge umfangen,
Liess sich das Eine gebären von hitzigem Drange getrieben.

IV. Über das Eine ist anfangs ein liebendes Sehnen gekommen,
Aus dem blossen Gedanken entspross der früheste Same.
Also fanden das Band, das Sein mit Nichtsein verknüpfet,
In der Vergangenheit forschend die Weisen mit sinnendem Herzen.

V. Helle verbreitend drang mitten hindurch ihr geistiges Auge.
Gab es denn damals ein Unten und gab es schon damals ein Oben?
Sämende Kräfte, sie wirkten, es wirkten die Triebe ins Weite;
Unten die wollende Kraft und oben das männliche Drängen.

---

1) Es ist mir trotz vieler Bemühungen noch nicht gelungen, die von Mahādeva Çastriyar in Mysore veröffentlichte Ausgabe von Bhāskaras Kommentar zur Taittirīya-Saṃhitā (vgl. Report on a search for Sanskrit and Tamil Manuscripts for the year 1893—94 by M. Seshagiri Sastri, No. 2, Madras 1899, p. 4) zu Gesicht zu bekommen.

VI. Aber wer weiss es gewiss, wer kann auf der Stelle erklären:
Wannen ist sie entsprungen, von wannen kam sie, die Schöpfung?
Götter sind später entstanden im Laufe der Weltenerschaffung.
Wer weiss also, von wannen die erste Entwicklung gekommen?

VII. Unsere Schöpfung, von wannen sie ihre Entwicklung genommen,
Sei es, dass er sie bereitet hat, sei es auch nicht so —
Der sie als schirmendes Auge vom obersten Himmel beschauet,
Der nur weiss es gewiss! Und wenn selbst er es nicht wüsste?

Wörtliche Übersetzung und Erklärung des Liedes:

I. a:[1]) „Damals war es (das Weltall) weder nichtseiend, noch war es seiend.“ Dieser Stollen gibt das Thema der folgenden Verszeilen an. Als Subjekt ist aus Strophe 3 „dieses“ sc. Weltall heraufzudenken, wofür auch die älteste Erklärung der Worte in Çatapatha-Brāhmaṇa 10, 5, 3, 1 spricht. Die Welt war damals, vor der Schöpfung, im Urzustande, weder ein absolutes Nichts, noch war sie etwas Reales; das letztere nicht, weil noch nichts von der gegenwärtigen Erscheinungswelt vorhanden war — dies wird im Einzelnen in 1 b—d und in 2 a—b ausgeführt, das erstere nicht, weil das Eine, das Urwesen, also ihre Grundlage oder Grundursache vorhanden war — das wird in 2 c—d erörtert. In diesem Sinn erklärt auch Sāyaṇa zu Taittirīya-Brāhmaṇa (TBr.) die Eingangsworte. Dagegen legt ihnen Çatapatha-Brāhmaṇa in seiner Paraphrase a. a. O. einen etwas anderen Sinn unter. Dort heisst es: „Diese Welt war im Anfang sozusagen weder unreal noch real; sie war nämlich im Anfang gewissermassen und sie war gewissermassen auch nicht: sie war nur Denken. Darum sagt der Seher darüber: „Damals war es weder nichtseiend, noch war es seiend.“ Denn das Denken ist sozusagen weder real noch unreal. Dieses Denken wünschte als etwas Erschaffenes in die Erscheinung zu treten als etwas mehr ausgesprochenes, konkreteres; es wünschte sich eine Persönlichkeit. Es erhitzte sich innerlich, es verdichtete sich“ u. s. w. Die Welt bestand danach nur in dem Urwesen und dieses war seiner Natur nach nicht eigentlich real im empirischen Sinn, sondern reines Denken, etwas rein Geistiges, also auch nicht unreal im höheren Sinn. Diese Erklärung hat manches für sich, eine Bestätigung kann man aus Str. 4 herauslesen.

---

1) Die Buchstaben bezeichnen die Pādas oder Verszeilen der Originalstrophe.

Was hier negativ als weder nichtseiend noch seiend umschrieben wird, heisst später mehr positiv zugleich seiend und nichtseiend (*sadasadātmaka*). In der Schöpfungsgeschichte bei Manu wird sowohl „die unentfaltete Ursache“ der Welt, wie das Denken, welches der Schöpfer Brahman als erstes aus sich selbst entwickelt hat, als real und unreal charakterisiert, Manu 1, 11 und 14. Auch die Worte des Rigveda 10, 5, 7

Seiend und nichtseind zugleich im höchsten Raume des Himmels
bei des Daksha Geburt und ruhend in Aditis Schosse,

spielen auf jenes unentfaltete Eine an. In seiner reinen Geistigkeit aber reicht das Urwesen, das der Dichter schildert, schon ganz an den späteren Brahmanbegriff heran, wie ihn die Upanishaden in die kurzen Formeln fassen: Das Brahman ist Geist, das Brahman ist Erkennen (Aitareya-Upanishad 5, 3; Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 3, 9, 28). — b. „Nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber.“ Diese wie die folgenden Fragen sind rhetorisch. Die Welt war ohne Teile. Die Erde als Mittelpunkt der Welt ist implicite in c einbegriffen. — c. „Was schloss es ein? Worin? Unter wessen Obhut?“ Die Welt hatte damals weder Inhalt noch Umhüllung,[1]) noch den höchsten persönlichen Gott (*īçvara*). *kim* ist Akkusativ, Subjekt wieder: das Weltall. „Worin?“ D. h. in welcher Hülle, wie der Himmelsdecke? — d. „Was war das unergründliche tiefe Wasser?“ Das die Welt umschliessende Meer fehlte. Die kosmischen Vorstellungen der alten Zeit sind sehr vag. Interessant ist Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 3, 3, 2: „Die Welt[2]) erstreckt sich 32 Tagesfahrten des Götter(= Sonnen)wagens weit. Die Erde umfasst ringsum in doppelter Ausdehnung diese Welt. Und der Ozean umfasst ringsum in doppelter Ausdehnung die Erde.“

II. a: „Damals war nicht Tod, nicht Unsterblichkeit.“ Es gab weder Sterbliche noch Götter. b: „Nicht war das Erkennungszeichen von Nacht und Tag.“ Es gab also auch keine Zeiteinteilung. „Erkennungszeichen“, wo wir abstrakter „Unterschied“ sagen würden. Der Kommentator zu TBr. bemerkt: Das Erkennungszeichen der Nacht sind Mond und Sternbilder, das des Tages die Sonne.

---

1) Dasselbe besagen die Worte *lokāṃç ca koçāṃç ca* in Atharvaveda 10, 7, 10.

2) D. h. die bekannte Erde; *loka* ist enger als unser „Welt“.

Nun hebt die positive Schilderung an. In diesem Nichts existierte und lebte doch ein Etwas, das einzig Vorhandene, das Urwesen: c: „Es atmete ohne Wind zu machen aus innerem Trieb jenes Eine.“ Es atmete d. h. es lebte, nicht physisch, sondern rein geistig, daher ohne die wahrnehmbare Luft des Hauches, nur innerlich, *svadháyā*. *svadhá* ist die innere Trieb- und Lebenskraft, hier wie die spätere *çakti* die in der Weltursache wirkende und fortbestehende Lebens- und Schöpfungskraft. „Auch wenn die Welt untergeht, so hinterlässt sie die Kraft und aus dieser Kraft als Wurzel entsteht sie wieder, weil andernfalls eine Ursachelosigkeit vorläge“, Çaṃkara zu Brahmasūtra S. 303. d: Nicht gab es irgend etwas anderes ausser (oder: über) diesem. „Durch die Negation der Welt ist schon vorher das unter ihm stehende ausgeschlossen worden. Es gab also weder etwas Höheres noch etwas Niedrigeres, das von Brahman verschieden gewesen wäre,“ Sāyaṇa zu TBr.

III. a: „Dunkel war im Anfang in Dunkel gehüllt.“ Das einzige, was sonst noch da war, war Finsternis und zwar negativ gefasst, als die Abwesenheit des Lichts, wie es später die Nyāyaphilosophie tut (Kommentar zu Tarkasaṃgraha 3). Die Sāṃkhya- und Vaiçeshika-Philosophie dagegen sieht in der Finsternis eine farbige Substanz (Garbe a. a. O. 240). Der Stollen führt zunächst den Gedanken in 2 d weiter und ist zugleich in gewissem Sinn die Antwort auf die Frage in 1 c. Ähnlich lautet die Schilderung bei Manu 1, 5 (s. u. in Sāyaṇas Kommentar). Der älteste Kommentator von Manus Gesetzbuch, der gelehrte Medhātithi zitiert unsere Rigvedastrophe und bemerkt dazu: „Da die äusseren und inneren[1]) Lichter wie Mond, Sonne, Feuer u. s. w. in der grossen Weltauflösung verschwunden waren, so herrschte pure Finsternis und diese Finsternis war von dichter Finsternis bedeckt. Damals gab es keinen Erkennenden und infolge davon kein Erkennen von irgend etwas.“ In ähnlichem Sinn äussert sich Durga im Kommentar zu Yāska 7, 3 über die Stelle: „Denn damals war kein Seher, kein Sehen und auch kein zu sehender Gegenstand.“ — b: „All dieses war unterschiedslose Flut.“ *sárvam idám* wie *idaṃ sarvam* Manu 1, 27, dafür in älteren Liedern *víçvam idám*. Dass die ganze Welt nur Wasser gewesen sei, scheint mit den bisherigen Angaben, besonders mit 1 d und 2 d in Widerspruch zu stehen, würde aber, in engerer Verbindung mit 3 a, den zuerst ausgesprochenen Satz bestätigen, dass die Welt doch nicht eitel Nichts gewesen sei.

1) Das innere Licht ist die Seele.

Die Kommentatoren haben den Widerspruch wohl herausgefühlt. Sie fassen *salilám* adjektivisch — was an sich möglich ist — und geben ihm durch etymologische Kunststücke einen etwas weiteren Sinn. Medhātithi meint, es bedeute „beweglich". Andere denken an die Redefigur der Luptopamā, d. h. eines Vergleiches ohne Setzung der Vergleichspartikel, so Sāyaṇa (s. u.). Zu TBr. bemerkt er: „Wie die im Regen gefallnen Hagelkörner nur als Wasser übrig bleiben, so war die ganze Welt nur noch als Finsternis übrig." Das ist alles zu weit hergeholt. *salilám* ist „Wasser" und Stollen b ist enger mit c—d zu verbinden. Dort wird weiter angedeutet, wie das Eine zum Weltkeim, zum Embryo ward und sich zur Welt gebären liess, ganz in Übereinstimmung mit 10, 121, 1. Vom Weltei ist hier noch nicht die Rede; dieses erscheint zum ersten Male in den vedischen Prosatexten. Wenn nun 10, 82, 5. 6; 10, 121, 7. 8 gesagt wird, dass die Wasser, d. h. im Bilde die Fruchtwasser, den Embryo enthielten oder empfingen, so wird das Wasser in b auch nichts anderes sein, als die notwendige Bedingung des keimkräftigen Embryo, den c beschreibt. Der Weltkeim wurde in einer Urflut schwimmend gedacht. Spätere Hyliker, die der Bildlichkeit entwachsen waren, machten daraus ein wirkliches Wasser als Urstoff. Damit beginnen viele alte Kosmogonien, z. B. Taittirīya-Saṃhitā 5, 7, 5, 3; Çatapatha 11, 1, 6, 1: „Diese Welt war im Anfang Wasserflut." Ähnlich Manu 1, 8. Allerdings werden schon im Rigveda an anderen Stellen die Wasser ohne jeden erkennbaren Zusammenhang mit der Theorie vom Weltembryo als die Erzeugerinnen der ganzen Welt bezeichnet (6, 50, 7; 10, 30, 10). Es könnte also möglicherweise die Theorie von dem Urwasser älter sein und zwei verschiedene Vorstellungskreise in diesem Punkte sich berühren. Jedenfalls ist hier das Wasser nur die Begleiterscheinung, ein Nebelmeer, tot und unfruchtbar, wie c sagt, nicht aber die schöpferische causa materialis der Welt, wie bei Thales. Mit a schliesst also die Beschreibung des Urzustandes ab. In b macht sie einen Schritt vorwärts zum embryonalen Stadium der Welt. Zum Verständnis des folgenden sei nochmals an die oben mitgeteilten Stellen aus 10, 82 und 10, 121 erinnert, die denselben Gegenstand behandeln. Und auch die jüngere Kosmogonie des Manu verdient mehr Berücksichtigung. Nach ihm war die Welt ursprünglich ein Chaos, in Finsternis und tiefen Schlaf versunken. Aus diesem Chaos leuchtete der unentfaltete Weltgeist[1]) hervor in dem Verlangen, die Welt aus sich zu erzeugen. Durch den blossen Gedanken erschuf er zunächst die Wasser und in

1) Denn das Geistige gilt als lichthaft.

diese liess er den Samen fallen, der zum goldnen Ei ward und aus diesem wurde er als der Brahman (der persönliche Schöpfer) geboren. Dieser jüngere Bericht enthält alle wesentlichen Elemente der Schöpfungslehre, wie sie zum ersten Mal in unsrem und den verwandten Liedern formuliert worden ist. Nur ist, wie ich schon hervorgehoben habe, die ursprüngliche Idee nicht die eines Welteies, sondern die des Embryo. Die beiden folgenden Stollen fassen den ganzen Vorgang kurz zusammen: c—d: „Was als entwicklungsfähiger (Keim) von totem (Wasser) bedeckt war, das Eine wurde vermöge seines heissen Dranges geboren." *tucchyá* und *ābhú* (vgl. *ābabhū́va* in 6) sind Gegensätze. *tucchyéna* ist wohl nicht Substantiv, sondern Adjektiv, sc. *saliléna.* Zu *tápas* bemerkt Deussen (Geschichte I, 1, 123) ganz richtig, dass es für die späteren Schöpfungsgeschichten typisch geblieben sei.[1]) In diesen geht es, als unmittelbare Folge des Willens zur Schöpfung, deren Ausführung voraus. So heisst es Çatapatha 6, 1, 1, 8: „Dieser Geist Prajāpati wünschte: ich will mich vermehren, mich fortpflanzen. Er mühte sich ab und erhitzte sich innerlich (schwitzte darüber[2])." Oder noch kürzer Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 2, 3, 1: Prajāpati wünschte: ich will mich fortpflanzen. Er schwitzte darüber (*tapo 'tapyata*[3]), er erschuf (wörtlich: entliess aus sich) . . ." *tápas* ist das Schwitzen oder Brüten über einer bestimmten Idee, die innere Erwarmung für oder der heisse Drang zu etwas. Bevor Prajāpati, der persönliche Schöpfer der jüngeren Kosmologie, die Schöpfung beginnt, brütet er über der Idee. Das sagt mit etwas anderen Worten das Gesetzbuch des Manu in 1, 8: „In der Absicht, die verschiedenartigen Geschöpfe aus seinem Leibe zu erschaffen, erschuf er nach reiflichem Nachdenken zuerst die Wasser." Bei Manu wird der Ausdruck *abhidhyāya* gebraucht, den Rāghavendra durch *ālocya* erklärt, während Sāyaṇa in unserem Liede *tápas* mit *srashṭavyaparyālocana* umschreibt. Ähnlich wird der Vorgang in Maitrāyaṇī Saṃhitā 4, p. 20, 13 dargestellt: „Prajāpati war ganz allein. Er wünschte: ich möchte mich vervielfältigen, mich fortpflanzen. Er dachte im Geiste (*manasā*) über sich nach. Er wurde schwanger; als er gebar" u. s. w. — *ajāyata* „wurde geboren" und „ward zur Welt"; vgl. *jajñe* bei Manu 1, 9.

1) Schon Sāyaṇa macht zur folgenden Strophe auf die betreffenden Stellen aufmerksam.

2) Diese Bedeutung wird klar durch Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 1, 2, 1.

3) Dafür steht Tāṇḍya-Brāhmaṇa 6, 5, 1 *so 'çocat* „er erglühte" (oder: litt Qual), in Maitrāyaṇī Saṃhitā 1, p. 96, 2 aber beides: *so 'çocat so' tapyata.* Nach Chāndogya-Upanishad 6, 2, 3; Çatapatha 6, 1, 3, 1; 6, 1, 1, 9 ist das Wasser die unmittelbare Wirkung der Glut des Urdings oder des Schöpfers als sein Schweiss. Auch diese Idee mag alt sein.

— Die folgende Strophe deutet an, wie sich diese Geburt aus dem unentfalteten und geistigen Urwesen vollzogen hat; sie erläutert also den in 3 c—d ausgesprochnen Satz.

IV. a—b: Im Anfang überkam es (das Eine) das Verlangen, welches der erste Same seines Denkens war'. *yát* ist Attraktion des Genus und steht für *yáḥ*, wie Deussen erkannt hat. Das Verlangen ist nach Sāyaṇas richtiger Erklärung der Wille zur Schöpfung, im Bilde aber der Fortpflanzungstrieb und dieser selbst ist der erste Ausfluss seines Denkens, oder wie der Dichter, konsequent im Bilde sich bewegend, sagt: der erste Same. Der Ausgangspunkt der Weltentwicklung liegt also im *manas*, im Denken, das die erste Regung des Urwesens oder nach der oben zitierten Stelle dieses selbst ist. Auch die, welche dem Urding die Realität ganz absprechen, nehmen dies an, so Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 2, 9, 1: „Diese (Welt) war im Anfang gar nichts, nicht war der Himmel, nicht die Erde, nicht der Luftraum. Dieses, obwohl es ein Nichts war, richtete sein Denken darauf: ich möchte sein. Es erhitzte sich innerlich." Manu 1, 14 aber lässt das Denken oder die Denksubstanz als erstes Emanationsprodukt des Schöpfers aus diesem hervorgehen. — Den Sinn der Rigvedaworte gibt die erläuternde Stelle in Taittiriya-Āraṇyaka 1, 23, 1 richtig wieder: „Diese Welt war Wasser, nur Flut. Prajāpati allein kam auf einem Lotusblatte zum Vorschein. In seinem Denken regte sich (*samavartata*) der Wunsch: ich will diese Welt erschaffen. Worauf ein Mensch mit seinem Denken kommt, das spricht er darum mit Worten aus und tut es mit der Tat. Davon handelt die Strophe 10, 129, 4." — Die Welt stellt sich also dem Dichter als eine Emanation des Urwesens dar und zwar, um mich der Worte des Nicol. Cusanus zu bedienen, sowohl per modum naturae et haec est generatio, als per modum voluntatis. Die Emanation ist eine sich immer weiter verungeistigende Ausscheidung aus dem Urdenken. Denken, Verlangen, innere Erhitzung, Fruchtkeim und Wasser bezeichnen die Stufenfolge dieser Emanation. Das Schlagwort aber ist *rétas*, Same. Wie dieser Same in und aus dem Urding zustande kam, erläutert die nächste Strophe. Zunächst aber hält der Dichter inne, um mit Befriedigung zu konstatieren, dass in diesem Schlagwort die Lösung des Welträtsels, der Ursprung des Realen aus dem Unrealen, gefunden sei: c—d „Es haben die Weisen mit Nachdenken im Inneren forschend das Band vom Seienden zum Nichtseienden gefunden."

V. Diese Strophe, richtig verstanden, gibt in kunstvoller Verkettung der einzelnen Versglieder, die Antwort auf die beiden Fragen, die sich aus der vorangehenden Strophe von selbst ergeben: Wie konnte in dem geistigen Urwesen das retas zu-

stande kommen und woher kam den Weisen diese Erkenntnis? Die letzte Frage wird zuerst beantwortet: a „Quer hindurch hat sich ihr Lichtstrahl verbreitet“. „Ihr“, nämlich der Weisen. Sāyaṇa zu TBr. hat zwar das Richtige nicht ganz getroffen, irrt aber nicht allzuweit davon ab. *raçmí* „der Lichtstrahl“ ist nach ihm ein dem Sonnenstrahl vergleichbares Ding, das sich selbst als Licht dient. Gemeint sei damit der Weltgeist. Vielmehr ist *raçmí* der Strahl des inneren Seherauges, dessen Lichtblick das Dunkel der Vorwelt erhellt hat, oder wie der Dichter sagt, mitten hindurch sich erstreckt. Aber der Dichter erhebt sofort selbst den Einwand, ob es in dem Urzustand der Welt überhaupt Dimensionen gab, ob ein Unten und Oben, so dass man von einer Mitte reden könne: b „Gab es wohl unten, gab es wohl oben?“ Allerdings, so lautet die Entscheidung und zugleich die Antwort auf die zweite Frage, denn der Wille zur Schöpfung löste in dem Urwesen die lebenden Kräfte aus, und diese schieden sich in eine Zweiheit:[1]) c „Es waren befruchtende, es waren Ausdehnungskräfte.“ *retodhā́ḥ* die Besamer sind die befruchtenden Kräfte. *mahimán* steht hier in einem speziellen Sinn, den die Kommentare an anderen Stellen richtig erkannt haben. Sāyaṇa erklärt es in 10, 114, 7 durch *vibhūti,* ebenso Çaṃkara zu Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 3, 9, 2. *mahiman* und *vibhūti* sind fast gleichwertige Begriffe, wie ein Vergleich von Praçnopanishad 5, 3 mit 5, 4 bestätigt. Später bedeutet *mahiman* die Vergrösserung, d. h. die Kunst, sich beliebig gross zu machen; hier ist es das Ausdehnungsvermögen, die Entwicklungsfähigkeit. Jene repräsentieren die aktive, befruchtende, diese die empfangende, befruchtete Kraft, jene sind der bewegenden Ursache, diese ist der Potentialität des Aristoteles wenigstens vergleichbar. Diese beiden werden in d nochmals erläutert und zwar in chiastischer Wortstellung: d „Unten war die Urkraft, obenauf der Trieb.“ Was in c die *retodhā́ḥ,* das ist hier *práyati* (mit Sāyaṇa von *pra-yat,* nicht von *pra-yam* abzuleiten) d. h. der Trieb, potentia activa. Die befruchtete Kraft aber wird der in St. 2 genannten Urkraft gleichgesetzt. Diese ist das weibliche, jene das männliche Schöpfungsprinzip. In dem Gegensatz von „unten“ und „oben“ tritt das Bild der generatio wieder in ganzer Deutlichkeit hervor. Indem die männlichen und weiblichen Kräfte des Urwesens sich lösen und wieder vereinigen, findet eine Selbstbefruchtung statt, wie sie später, z. B. in Çatapatha 11, 1, 6, 7 dem Prajāpati zugeschrieben wird.

1) Vgl. die Scheidung des Ātman in eine männliche und eine weibliche Hälfte, Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 1, 4, 3.

VI. Aber der Dichter verhehlt sich nicht, dass seine Theorie doch nur ein subjektives Schauen sei. Andere lehren anders. Wer getraut sich hier zu entscheiden und die letzten Gründe der Schöpfung zu enträtseln? Von den Menschen sicher keiner, daher die rhetorische Frage in a—b: „Wer weiss gewiss, wer kann es hier erklären, woraus sie geboren ist, woraus diese Schöpfung?" *vísṛshṭi:* Den Begriff der Einzelschöpfung im Gegensatz zur Urschöpfung hat wohl erst das Sāṃkhya in das Wort gelegt. Es ist in der älteren Zeit einfach als Schöpfung zu fassen, wie in Çatapatha 10, 5, 3, 3 (*etāvatī vai manaso vibhūtir etāvatī visṛshṭiḥ*) und Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 1, 4, 6.

Wie sollen das die Menschen wissen, was selbst den gewöhnlichen Göttern (*deva*) verborgen bleibt, denn die Götter haben ja nicht die Schöpfung gemacht, sondern sind selbst erst ein Produkt dieser: c—d: „Die Götter sind später als[1]) die Schöpfung dieser (Welt). Wer weiss es dann, woraus sie sich entwickelt hat?"

VII. Es bleibt noch eine letzte Möglichkeit. Gott im höchsten Himmel, d. h. der Gott im höheren philosophischen Sinn (*īçvara*), der Lenker der Welt, ist vielleicht ihr Urgrund und ihr Urheber, vielleicht aber nicht einmal er. So wird in gesteigerter Skepsis schliesslich selbst Gottes Allwissenheit als problematisch hingestellt. a—d: „Woraus diese Schöpfung sich entwickelt hat, ob er (sie) gemacht hat, ob nicht, — nur ihr Aufseher im höchsten Himmel, der allein weiss es, es sei denn, dass auch er es nicht weiss." Der erste Stollen liesse an sich eine doppelte Konstruktion zu. Entweder ist er emphatische Wiederholung der vorausgehenden Fragen und von *veda* in d abhängig zu machen. Dann bedeutet *yátaḥ* „woraus". Oder *yátaḥ* könnte an c angeschlossen werden: ihr Lenker, von dem die Schöpfung ausgegangen ist. So konstruiert Deussen. Die erstere ist ansprechender. Auch Sāyaṇa in TBr. entscheidet sich dafür. Zum Rigveda lässt er die Wahl zwischen zwei Konstruktionen. Das eine Mal verbindet er a enger mit b, das andere Mal enger mit Strophe 6. b erklärt Sāyaṇa zu TBr. so: „ob die causa materialis (aus der sie hervorging) unter irgend einer besonderen Form fortbesteht, oder ob deren besondere Form nicht besteht". Es fehlen in dem Stollen zwei Silben; ein den Sinn bestimmendes Substantiv scheint ausgefallen zu sein. Die Erklärung bleibt darum zweifelhaft. Deussens Ergänzung fehlt gegen das Metrum.

---

1) Oder: später durch die Schöpfung dieser Welt (entstanden).

Sāyaṇas Kommentar zu 10, 129.[1]

I.

Mit den Worten: „Das Eine ward vermöge seines tapas geboren“ (3 d) u. s. w. wird weiter unten die Schöpfung dargestellt werden. Zunächst wird der ihr vorausliegende Zustand, nämlich der Zustand der Weltauflösung, in welchem jegliche Mannigfaltigkeit verschwunden ist, geschildert. Die „damals“, im Zustand der Weltauflösung bestehende Grundursache der Welt war weder nichtseiend, ein Unding wie ein Hasenhorn — denn aus einer solchen Ursache ist die Entstehung dieser realen Welt nicht möglich — „noch auch seiend“, wie der Ātman als ein Seiendes zu definieren. Wenn auch das Reale und das Unreale jedes für sich als gegensätzlich besteht, so ist doch das gleichzeitige Vorkommen von Sein und Nichtsein nicht (*na*) möglich, um wie viel weniger ihre Identität. Darum heisst es: es war keins von beiden, etwas Undefinierbares.

Aber, so könnte man einwenden, es wird doch mit den Worten „auch nicht seiend“ die Realität im höchsten Sinne verneint. Dann würde also auch die Undefinierbarkeit[2]) des Ātman folgen. Gesetzt man würde erwidern: Nein, denn mit den Worten: „es atmete windlos“ (2 c) wird dessen Realität weiter unten behauptet werden, folglich wird hier nur das Dasein der Māyā[3]) verneint, so würde alsdann die nähere Bestimmung „damals“ sinnlos sein, da auch im Zustand der empirischen Welt diese Māyā nicht im höchsten Sinne real ist. Und angenommen, dass das empirische Sein[4])

1) Mit Benutzung der Ausgabe von Boḍasa Rājā-Rāmaçāstri. Der überlieferte Text ist einigemale unsicher.

2) D. h. als etwas, das weder real noch unreal ist, also als etwas Unvorstellbares, Unmögliches.

3) Māyā ist im Vedānta die Illusion, dass es eine reale Welt gäbe, die illusorische Welt, im jüngeren Sāṃkhya die Ursubstanz. Sāyaṇa versteht hier unter Māyā die unentfaltete Ursache der Scheinwelt.

4) Lies *atha vyāvahārikasattvasya* | *tadāpi vyāvahārikasattā* u. s. w.

(verneint wird, so könnte man einwenden:) auch damals gab es ein empirisches Sein, weil es doch reale Dinge wie die Erde u. s. w. gab, wie erklärt sich also die Verneinung: „auch nicht seiend“? Darauf sagt der Text: „Nicht war das rajas“ u. s. w. Die Welten heissen *rajas* nach Yāska 4, 19. Und hier steht der Singular im Sinne des Gattungsbegriffes. Da der Himmel im folgenden genannt wird, so heisst das: die unter diesem liegenden Welten von der Unterwelt bis zur Erde waren nicht. Desgleichen *vyoma* „der Luftraum“, auch dieser war nicht. *paras* mit *s* als Endung steht in der Bedeutung von „über“. Was über, oberhalb des Luftraumes ist, von dem sichtbaren bis zum höchsten Himmel, auch das war nicht, ist der Sinn. Damit wird das Brahman-Ei, das die vierzehn Welten enthält, als solches negiert. Und was die aus den Purāṇen als dessen Hüllen[1]) bekannten Elemente wie Äther u. s. w. betrifft, deren Standort und den Anlass ihrer Einhüllung negiert er der Reihe nach in Form eines Zweifels: „Was“ u. s. w. Welches (acc.) einhüllbare Realprinzip hätte die Gesamtheit der einhüllenden Elemente vollständig einhüllen sollen? D. h. weil das Einhüllbare fehlte, gab es auch nichts, was dieses einhüllte. Oder: „was“ ist Nominativ. Welches einhüllende Realprinzip hätte einhüllen sollen? D. h. weil ein Einhüllbares nicht vorhanden war, so war, wie das Eingehüllte, auch dieses (einhüllende Prinzip) in Wirklichkeit nicht vorhanden. „Wo“, an welchem Orte befindlich hüllte dieses einhüllende Prinzip ein? D. h. auch ein solcher die Unterlage bildender Ort war nicht vorhanden. In wessen *çarman?* Oder für welcher geniessenden (empfindenden) Seele Genuss, d. h. Wahrnehmung von Lust und Leid[2]) als bestimmendes Moment sollte jenes einhüllende Prinzip einhüllen? Denn die Schöpfung bezweckt den Genuss der Seelen. Solange sie besteht, wird das Brahman-Ei von den Elementen eingehüllt; im Zustand der Weltauflösung hören die geniessenden (individuellen) Seelen auf, weil ihre Attribute[3]) geschwunden sind. So ist auch irgend ein Geniesser von irgend etwas nicht vorhanden; darum, weil auch der Anlass einer Hülle fehlt, ist diese selbst nicht denkbar, das ist der Sinn. Damit ist gesagt: Wie die Mannigfaltigkeit des Geniessbaren, so war auch die Vielheit der geniessenden Seelen damals nicht vorhanden. — Obgleich durch die Verneinung des Brahman-Eies samt seinen Hüllen auch das Vorhandensein von Wasser innerhalb dieses in Abrede

1) Vgl. Vishṇu Purāṇa 1, 2, 34 fg.

2) Das zweite *vā* ist zu streichen.

3) Der feine und der materielle Leib.

gestellt wird, so könnte doch aus Schriftstellen wie: „Diese Welt war im Anfang Wasser, Flut“ u. a. jemand das Vorhandensein von Wasser vermuten. Ihn widerlegt er mit den Worten: „Was war das Wasser?“ *gahanam:* das schwerzubetretende, *gabhīram:* in dem man schwer stehen kann, das überaus tiefe. Das derartige Wasser, was war es? D. h. auch dieses war nicht. Die Schriftstelle aber bezieht sich auf eine zwischenliegende (kleinere) Weltauflösung.[1])

II.

Da aber besagte Wiedereinziehung der Welt einen Einzieher voraussetzt, so ist doch der Tod als eben dieser Einzieher vorhanden? Darauf antwortet der Text: „Nicht war der Tod“. Wenn aber dieser nicht war, dann dürfte das durch dessen Abwesenheit bedingte Nichtsterben d. h. der Fortbestand der Lebewesen damals doch gewesen sein? Darauf antwortet er: „Unsterblichkeit war damals nicht“. „Damals“, zu dieser Zeit der (Welt)einziehung. Der Sinn ist: Als aller Lebewesen ganzes Tun,[2]) das zur Reife gelangt die Auskostung bedingt, ausgekostet war, da war, weil es nichts mehr zum Auskosten gab, diese Welt zwecklos und darum entsteht im Sinn des höchsten Gottes der Wunsch sie einzuziehen. Was bedarf es so noch des Todes als des Einziehers, der die ganze Welt einzöge, resp. wie könnte infolge seiner Abwesenheit ein Nichtsterben bestehen? In demselben Sinn heisst es in der Kaṭhopanishad (2,25): „Für welchen Geistlichkeit und Fürstenstand, alle beide nur ein Reisgericht sind, und für den der Tod nur die Tunke dazu, wer weiss in Wahrheit, wo der[3]) ist?“

Aber es gibt doch die Zeit als Substrat dieses Alls? Darauf antwortet er: „Nicht von der Nacht“ u. s. w. Nicht gab es das Erkennungszeichen von Nacht und Tag, weil die dazu dienenden Sonne und Mond fehlten. Mit dieser Verneinung von Tag und Nacht werden die aus diesen bestehenden Monate, Jahreszeiten, Jahre u. s. w. kurz die ganze Zeit in Abrede gestellt. Wie kann dann in dem Satz: „noch war da-

1) Am Ende einer Manuperiode.

2) Die bekannte Karman-Theorie.

3) Der höchste Gott als Weltseele.

mals seiendes", ein den Zeitbegriff ausdrückendes Suffix[1]) stehen? Wir antworten: Im uneigentlichen Sinn. Wie der Zeitbegriff[1]) die Negation der gegenwärtigen Zeit bestimmt, so ist auch die Māyā die Ursache der Bestimmung dieser. Darum, weil der Begriff des Bestimmenden der gleiche bleibt, wird ein den Zeitbegriff ausdrückendes Suffix auch bei Zeitlosigkeit angewendet.

Wenn wir oben sagten: „Die absolute Realität des Brahman wird er weiter unten lehren", so macht er diese jetzt klar mit den Worten: „Es atmete". Das aus allen Upanishaden bekannte, Brahman genannte Grundprinzip atmete. Aber so würde es sich nur um das Dasein des zur Einzelseele gewordnen Brahman als des Bewirkers des Atmens handeln, nicht um das des eigentlich gemeinten attributlosen Brahman, weil nach den Worten: „ohne Odem, ohne Denken, rein" diesem kein Atmen zukommt? Darauf gibt er die Antwort: „Er atmete windlos". Folgendes ist gemeint: In dem Wort „er atmete" kommen drei Dinge zum Ausdruck: die Tätigkeit, die in der Bedeutung der Wurzel liegt, deren Täter (das Subjekt) und dessen Verbindung mit der Vergangenheit. Hierbei sind nicht alle drei als notwendig ausgesagt, (wie in dem Satz: „ein dem Agni geweihter achtschaliger"[2]), in welchem Falle es sich nicht um das Vorhandensein des Brahman handeln würde. Vielmehr wird als Ergänzung zu seinem Subjektsein das Dasein in der Vergangenheit als etwas Untergeordnetes ausgesagt, wie in dem Satz: „er opfert mit saurer Milch" als Ergänzung zu dem in einem anderen Satz vorgeschriebnen Agnihotra dazu etwas nebensächliches vorgeschrieben wird. So wird auch hier mit diesem Wort nicht das frühere Dasein des als handelndes Subjekt charakterisierten ausgesagt, da sonst die Unmöglichkeit dieses zu leugnen folgen würde. Folglich wird mit diesem Wort nur das frühere Dasein des höchsten attributlosen Brahman, der hier implicite als jetziges tätiges Subjekt (des Atmens) mitbezeichnet wird, ausgesagt. Insofern liegt kein logischer Fehler vor. Da nun aber das derartige Brahman unmöglich mit der Māyā verbunden sein kann, so muss doch die von den Sāṃkhyas angenommene selbständige, reale, aus den Guṇas Sattva, Rajas und Tamas bestehende Ursubstanz angenommen werden, wie erklärt sich dann die Verneinung: „noch seiend" (in Str. 1)? Darauf antwortet er: *svadhayā*. Weil sie in ihm selbst (*sva*) sich hält (*dhā*), d. h.

1) Des Imperfekts.

2) Beispiele aus der Pūrvamīmāṃsā.

sich auf ihn stützt, darum heisst die Māyā *svadhā.* Mit dieser war jenes Brahman „eins", d. h. eine unteilbare Einheit bildend. (Pāṇini lehrt 2, 3, 19) „in Verbindung mit ‚mit' bezeichnet (der Instrumental) das Untergeordnete."[1]) Der in dieser Regel gelehrte Instrumental kommt auch ohne Verbindung mit dem Worte ‚mit' vor in einer Verbindung, die den Begriff ‚mit' ausdrückt, wofür der besondere Fall *vṛddho yūnā* (1, 2, 65) Beweis ist. Hier wird durch den Stamm[2]) und durch das (Instrumental) Suffix deren Selbständigkeit verneint. Wenn auch eine Verbindung des unbefleckten Brahman mit dieser Māyā nicht möglich ist, so wird doch irrtümlich diese Verbindung, als wenn sie zu seiner Natur gehörte, ihm zugeschrieben, wie der Perlmutter das Silber. Damit ist auch ihre Realität widerlegt. Aber wenn die Māyā mit Brahman eine unteilbare Einheit bildet, dann würde aus ihrer Undefinierbarkeit[3]) diese auch für das Brahman sich ergeben, wie kann also seine Realität behauptet werden in dem Wort: „es atmete"? Umgekehrt würde aus der Realität des Brahman auch deren Realität folgen. Wie kann dann die Realität bestritten werden mit den Worten: „Auch nicht seiend war es?" Keineswegs! Auch wenn infolge irriger Anschauung der Schein einer Einheit besteht, so ist doch bei richtiger Scheidung die Undefinierbarkeit nur für den Māyāteil und für das Brahman die Realität erwiesen. Aber wenn Subjekt und Objekt,[4]) diese beiden Begriffe in den Worten „es atmete windlos mit der Svadhā" zugestanden werden, was weiter bleibt da noch übrig, das mit den Worten: „nicht war das rajas" u. s. w. negiert werden könnte? Darauf antwortet er: „Ausser diesem". Ausser diesem fürwahr, ausser diesem eben erwähnten Brahman in Verbindung mit der Māyā war irgend ein anderes Ding, die aus Elementen und aus Elementen entstandnen Dingen bestehende Welt, nicht vorhanden. Aber die Verneinung der Existenz eines anderen Dinges zu jener Zeit war ja gar nicht zu erwarten, und weil bei einem Nichtsein sich gar keine Folgerung ergäbe, so hat die Verneinung doch gar keinen Zweck? Darauf gibt er zur Antwort: *paras.* Diese nachher (*paras*), nach der Schöpfung bestehende gegenwärtige Welt war damals nicht vorhanden, das ist der Sinn. D. h. andernfalls würde bei keinem in der angegebenen Weise eine Verneinung stattfinden.

1) Wie: der Vater geht mit dem Sohne.

2) *svadhā* nach der angeführten Etymologie.

3) Vgl. S. 24 Note.

4) Brahman und Welt.

III.

Wenn nun aber in der angegebenen Weise diese Welt früher nicht bestand, wie war dann ihre Erzeugung? Da zu der Handlung des Erzeugens eines erzeugten Dinges ein Faktor in Gestalt des handelnden Subjekts gehört, und weil das unbedingte Vorausbestehen eines realen Faktors notwendig ist nach dem Satz: der Faktor ist eine Unterart der Ursache, so muss, um diesen Einwand zu vermeiden, schon vor der Handlung des Erzeugens ein solcher Faktor dagewesen sein, darum entsteht die Frage: Wie war ihre Erzeugung? Darauf gibt er zur Antwort: In Finsternis verhüllt im Anfang. „Im Anfang", vor der Schöpfung, im Stadium der Weltauflösung waren die Elemente und die aus den Elementen entstandnen Dinge, kurz, die ganze Welt, in Finsternis gehüllt, so wie die nächtliche Finsternis alle Gegenstände einhüllt. Weil sie das Ātman genannte Prinzip verhüllt, so wird die sonst Māyā genannte, einen Zustand repräsentierende Unwissenheit hier Finsternis genannt. Von dieser Finsternis ist sie verhüllt, bedeckt, von ihr als Ursache eingeschlossen.[1]) Das Hervortreten aus dieser einschliessenden Finsternis als Name und Form[2]) heisst eben ihre Geburt. Damit sind widerlegt die Verfechter der Theorie des Nichts, welche an die Theorie des nichtvorhandenen Produktes (*asatkāryavādam*) glauben[3]), dass nämlich das im Stadium der Ursache noch nicht vorhandene Produkt hervorgebracht wird. Wenn nun aber in der Finsternis als der Ursache diese Welt als Produkt vorhanden ist, wie erklärt sich dann die Verneinung: nicht war das *rajas* u. s. w.? Darauf gibt er die Antwort: „Finsternis war." Finsternis als die nur einen Zustand vorstellende Unwissenheit ist die Grundursache. Formale Gleichheit ist Identität (*tadātmatā*). D. h. weil die ganze Welt vorher Finsternis war, darum wird sie negiert. Aber insofern sie verhüllt, ist die verhüllende Finsternis bewirkendes Subjekt, und insofern sie verhüllt wird, die Welt das Objekt. Wie ist die Identität von Subjekt und Objekt möglich? Darauf gibt er die Antwort: *apraketam. apraketa* d. h. nicht unterschieden. Der Sinn ist: Wenn auch zwischen Welt und Finsternis das Verhältnis von Objekt und Subjekt als richtig besteht, so wird es doch in diesem Stadium nicht so deutlich

---

1) Das Produkt steckt nach indischer Anschauung so lange latent in seiner materiellen Ursache, bis es entspringt d. h. aus der Ursache heraus in die Erscheinung tritt.

2) D. h. individualisiert.

3) Die Vaiçeshika-Philosophie nimmt an, dass das Produkt vor seiner Hervorbringung nicht existiert.

erkannt wie im Stadium der empirischen Welt durch Name und Form. Daher werden sie als identisch dargestellt. Eben darum sagt Manu (1, 5): „Diese Welt war ganz Finsternis, etwas unkenntliches, unbestimmbares, unausdenkbares, unbeschreibliches, gleichsam gänzlich in Schlaf versunken." Warum aber ist nichts erkennbar? Darauf gibt er die Antwort: *salilam.* Diese ganze sichtbare Welt war *salilam,* d. h. mit der Ursache verquickt, zu einer untrennbaren Einheit geworden. Oder: *salilam* ist ein Vergleich mit ausgefallner Vergleichspartikel: wie Wasser. D. h. wie mit Milch vermischtes Wasser schwer zu unterscheiden ist, so war die mit der Finsternis verschmolzene Welt unmöglich herauszuerkennen. Wie kann aber die an mannigfachen, bunten Gestaltungen reiche Erscheinungswelt von der ganz nichtigen Finsternis unterdrückt werden, so wie das Wasser von der Milch? Darauf lautet die Antwort: Wie die Milch, so ist auch die Finsternis das stärkere Element. Dann wäre auch zur Zeit der Schöpfung eine Entstehung der schwächeren Welt nicht möglich. Darauf sagt er: *tucchyena.* Was vollständig (*ā*) wird (*bhū*), heisst *ābhu. tucchya* ist vedisch gleich *tuccha.* Von der nur in einer nichtigen Fiktion bestehenden, weder realen noch unrealen, einen blossen Zustand vorstellenden Unwissenheit war sie *apihitam,* eingeschlossen. „Eins", einsgeworden, obwohl mit der Ursache, der Finsternis, eine unteilbare Einheit bildend, entstand die Gesamtheit von deren Produkten durch die Grösse d. h. die Wirkung des *tapas,* d. h. des Nachdenkens über das zu Erschaffende. Dass das *tapas* in dem Nachdenken über das zu Erschaffende besteht, wird an anderer Stelle ausgesprochen: „Welcher allkennend, allwissend, dessen tapas nur geistig ist" (Muṇḍaka-Upanishad 1, 1, 9).

IV.

Aber, so kann man einwenden, wenn in der angegebenen Weise das Nachdenken Gottes die Ursache der Wiederentstehung der Welt ist, was für einen Grund hat dieses? Darauf antwortet er: „Der Wunsch da im Anfang." „Im Anfang", im Vorstadium der Schöpfung alles Erschaffenen entstand im Denken des höchsten Gottes der Wunsch, d. h. die Schöpfungslust. Was hat aber die Schöpfungslust Gottes für einen Grund? Darauf antwortet er: *manasaḥ.* Das dem Innenorgan eigene, in dem mit dem Rest der Dispositionen[1]) in der Māyā verschwundenen Innenorgan inhärierende — der

1) Vgl. Garbe a. a. O. 228.

Singular meint die ganze Gattung — also: das in den Innenorganen aller Lebewesen inhärierende. Damit ist widerlegt, dass die Seele Sitz der Guṇas sei. Weil das derartige *retas* (Samen), das den Keim der zukünftigen Erscheinungswelt bildet, nämlich das „zuerst", in einer verflossenen Weltperiode von den Lebewesen getane in Gutem bestehende Werk zur Zeit der Schöpfung „war", wurde, gedeihend, zunehmend wurde, d. h. ganz reif, der Frucht nahe war, *tad* „deshalb" entstand im Denken Gottes des Vergelters, des Beschauers der ganzen Welt, des Aufsehers über das Werk (*karman*), die Schöpfungslust. Und nachdem diese entstanden ist und er das zu Erschaffende gehörig überlegt hat, schafft er die ganze Welt. Und so heisst es: „Er wünschte: ich will mich vervielfältigen, ich will mich fortpflanzen. Er übte tapas und nachdem er tapas geübt hatte, schuf er all das, was diese Welt ist" (Taittirīya-Upanishad 2, 6, 1). Nachdem so die heilige Schrift selbst den Gegenstand klar gemacht hat, beruft sie sich als weitere Stütze auch auf die Erkenntnis der Weisen mit den Worten: des Seienden. „Des Seienden", der jetzt als real wahrgenommenen ganzen Welt „Band", Bindeglied, die die Ursache bildende in einer anderen Weltperiode von Lebewesen getane Werksumme, „fanden" „die Weisen", die Allwissenden, die Kenner der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, die Yogabeflissenen mit dem in ihrem Herzen eingeschlossnen Intellekt *pratīshya* nachdenkend, im „Nichtseienden", Unrealen, in der unentfalteten Ursache „heraus", gewannen sie durch Abstraktion, d. h. erkannten sie durch Kritik.

V.

So sind Unwissenheit (Täuschung), Verlangen und Werke als Ursachen der Schöpfung erklärt. Jetzt wird deren Schnelligkeit im Hervorbringen ihrer Wirkungen gelehrt. Was jene mit den Worten „es war weder nichtseiend noch seiend" dargelegte Täuschung und was das in den Worten „Verlangen da zuerst" ausgedrückte Verlangen und was das in den Worten „was der frühere Same des Geistes war" besprochene Werk betrifft, so hat „von diesen" dreien, nämlich Täuschung, Verlangen und Werk, als sie alle Elemente wie Äther u. s. w. hervorbrachten, als Strahl, strahlengleich, wie der Sonnenstrahl gleich nach Sonnenaufgang in einem einzigen Augenblick gleichzeitig die ganze Welt erfüllt, ebenso schnell überallhindringend die Gesamtheit der Produkte sich ausgebreitet (*vitata* = *vistṛta*). Die folgenden Worte *svid āsīt* gehören auch in diesen Satz. War diese Gesamtheit der Produkte zuerst

querliegend, in der Mitte befindlich oder war sie unten oder war sie oben? Obwohl in der mit den Worten: „Aus dem Ātman entstand der Äther, aus dem Äther der Wind, aus dem Wind das Feuer" beginnenden Schriftstelle mit Ablativkonstruktion eine feste Reihenfolge aufgestellt wird wie in dem Satz: dann den Udgātṛ, dann den Hotṛ, so ist doch, weil die Schöpfung blitzschnell nach allen Seiten dringt, ihre Reihenfolge schwer zu erkennen und darum fraglich, welcher von diesen drei Lagen die Priorität zukommt. D. h. so schnell nämlich ist die Schöpfung nach allen Richtungen entstanden. Eben dieses spezifiziert die Schrift: Unter den erschaffnen Produkten waren einige Dinge *retodhāḥ,* die Urheber des den Keim bildenden Werks, die Täter und Geniesser: die Seelen. Andere Dinge waren *mahimānaḥ,* die grossen, nämlich Äther u. s. w. als die Gegenstände des Genusses (der Empfindung und Wahrnehmung). Nachdem so in Verbindung mit der Māyā Gott die ganze Welt erschaffen hatte und selbst in sie eingegangen war, so machte er eine Scheidung (der Welt) in Form der Geniesser und des Genossnen. Derselbe Gegenstand wird in Taittirīya-Upanishad (2, 6) gelehrt, beginnend mit den Worten: „Nachdem er diese (Welt) erschaffen hatte, ging er in dieselbe ein." Und zwar war von Geniessern und Genossnem die svadhā — ein Name für Speise — die Mannigfaltigkeit des Geniessbaren unten, der niedere, minderwertige Teil; *prayati,* der Aktive (*pra-yatitā*), der Geniesser war der höhere, bessere. D. h. er machte die Mannigfaltigkeit des Geniessbaren zu einer Ergänzung der mannigfachen geniessenden (Seelen).

VI.

So ist die Schöpfung in Form von Geniesser und Geniessbarem in Kürze gelehrt, wie in der Stelle: „Diese Welt ist nur dieses: Speise und Esser, Soma ist Speise, Agni ist der Esser" (Bṛhad-Āraṇyaka-Upanishad 1, 4, 6). Und diese Schöpfung ist jetzt schwer zu begreifen, darum ist sie nicht ausführlich erzählt. In diesem Sinn sagt er: „Wer weiss genau?" Welcher Mann kennt *addhā,* mit absoluter Gewissheit? Oder wer könnte „hier", in dieser Welt sagen? „Diese", die sichtbare *visṛshṭi,* d. h. die verschiedenartige, mannigfaltige Schöpfung in Form von Elementen, aus Elementen entstandnen Dingen, geniessenden Seelen und Geniessbarem u. s. w., „woher", aus welcher materiellen Ursache, „woher", und aus welcher wirkenden Ursache ist sie „vollständig geworden", zum Vorschein gekommen? Wer weiss dies beides richtig, oder wer könnte es ausführlich sagen? Das ist der Sinn. Aber sind denn die Götter

unwissend? Diese allwissenden werden es wissen und können es doch sagen? Darauf antwortet er: *arvāk*. Auch die Götter sind durch das *visarjana* „dieser" Welt — *visarjana* ist die mannigfaltige, der Erschaffung der Elemente wie Äther u. s. w. folgende, aus den Elementen hervorgehende Schöpfung — durch diese (zweite) Schöpfung nachträglich gemacht, d. h. sie sind nach der Erschaffung der Elemente geboren. Wie sollten solche die ihrem eignen Ursprung zeitlich vorausgehende Schöpfung kennen? Oder wie sollten sie als nichtkennende davon sagen können? Aus besagter Schwererkennbarkeit zieht er den Schluss: „Also", unter diesen Umständen wissen es freilich auch die Götter nicht. Wer denn ausser diesen, sei es ein Mensch oder sonst, kennt die Ursache dieser Welt, aus welcher Ursache die ganze Welt entstanden ist?

VII.

Wie in der angegebnen Weise die Weltschöpfung schwer zu begreifen ist, so ist auch diese Welt schwer zu erhalten. Das sagt er mit den Worten: „Diese". Der höchste Ātman, aus dem als materieller Ursache diese *visṛshṭi* d. h. die verschiedenartige bunte Schöpfung in Form von Bergen, Flüssen, Meeren u. s. w. entstanden ist, ob er sie auch erhält, oder ob er sie nicht erhält? Und wer anders könnte sie wohl dann erhalten? D. h. wenn sie einer erhalten sollte, so würde sie Gott allein erhalten, kein anderer. Mit dieser Behauptung, dass es der Erhalter der Produkte ist, wird ausgesprochen, dass das Brahman ihre materielle Ursache sei. Und so sagt das Sūtra des Vyāsa: „Auch der Urstoff ist es, weil Behauptung und Gleichnis nicht dagegen sprechen" (1, 4, 23). Oder: Mit diesem Hemistich erhärtet er die vorher ausgesprochene Unbegreiflichkeit der Schöpfung. „Wer weiss" ist aus dem vorigen zu ergänzen. Wer weiss, woher diese verschiedenartige Schöpfung vollständig entstanden ist? Keiner! Es sind aber die vielen im Irrtum, die glauben, es habe gar keinen Ursprung der Welt jemals gegeben, die Welt sei ohne solchen. Wer kennt den höchsten Ātman, aus dem als materieller Ursache sie entstanden ist? Keiner! Denn Viele irren in der Meinung, der Ursprung der Welt sei aus der Ursubstanz oder aus den Atomen. Und ob derselbe höchste Atman, der ihre materielle Ursache ist, selbst auch als wirkende Ursache sie „gemacht", diese Welt geschaffen hat oder ob er sie nicht geschaffen hat? Dieses als zweifelhaft Hinstellen, wo die Sache unzweifelhaft ist, ist gerade so wie wenn man sagt: „vorausgesetzt, dass die

kanonischen Lehrbücher Beweiskraft hätten.“ Nur er hat sie gemacht. Wer kennt ihn? Viele Unkundige aber stellen die verkehrte Behauptung auf, dass diese Welt ohne Urheber aus der ungeistigen Ursubstanz von selbst entstanden sei,[1]) da sie doch die Tätigkeit des Schöpfers nicht kennen. Wer weiss ferner, dass derselbe die materielle Ursache ist? Keiner! Denn viele behaupten, dass ein ausser ihr stehender Gott, der von der materiellen Ursache verschieden sei, sie gemacht habe. Wenn selbst die Götter das nicht wissen, wie kann davon die Rede sein, dass diese Menschen, welche erst nach jenen kamen, es genau kennen? Das ist der Sinn. Wenn also die Schöpfung der Welt überaus schwer zu begreifen ist, dann muss sie durch eine Autorität sich beweisen lassen. In dieser Annahme macht Gott den Veda zur Autorität für ihre Tatsächlichkeit in den Worten: „Der ihr.“ Er, der der Herrgott „über diese“ aus den Elementen und aus Elementen entstandnen Dingen bestehenden Welt ist im höchsten, besten, aus lauter Wahrheit[2]) bestehenden Äther d. h. wie Äther klaren, sich selbst erleuchtenden, oder aus höchster Wonne bestehenden, oder nicht durch Zeit, Raum und Ding begrenzten, oder in dem aus höchster Erkenntnis bestehenden[3]) eignen Selbst beruhend — denn es verlautet in dem Gespräch zwischen Sanatkumāra und Nārada: „In wem ruht dieser, o Ehrwürdiger? In seiner eignen Hoheit.“ Der so-geartete höchste Gott, der weiss es doch wohl. Oder wenn er es nicht weiss, wer anders sollte es denn wissen? D. h.: Nur Gott, der allwissende, wird diese Schöpfung kennen, kein anderer.

---

1) Die Sāṃkhyas.

2) Dem sog. satyaloka, der Welt der Wahrheit, wie der höchste der sieben Himmel heisst.

3) Die verschiedenen Erklärungen beruhen auf verschiedenen Etymologien des Wortes vyoman, die Sāyaṇa im Einzelnen begründet. Diese Etymologien sind wie seine grammatischen Exkurse hier übergangen worden.

Literatur:

Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, erste Abteilung, Leipzig 1894.
Richard Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie. Leipzig 1894.
J. Muir, Original Sanskrit Texts. Vol. V. London 1870.
H. W. Wallis, The Cosmology of the Rigveda. London 1887.
Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitā. Strassburg 1887.

Verbesserung: S. 8, Zeile 14 v. o. lies sich statt sie.

